

由情入禮：朱熹「禮理雙彰」思想述論*

詹秉叡**

國立高雄科技大學基礎教育中心

摘 要

朱熹 (1130-1200) 向來被視為宋明理學的標竿人物，惟若依自律倫理學之視域檢視朱子學的內涵，其心、性分設的理論預設，使其招致不少負面的評判。近來論者試圖為朱子學中的道德實踐根源尋求解方，然若站穩朱子所論之「心」屬「氣」的立場，其倫理學仍存在著他律的疑慮。不過，一旦我們調整視角，跳脫西方倫理學的認識框架，將朱子學重置於儒者禮教思維的脈絡下來檢視，則可窺其建構理學的問題意識乃在為吾人之行禮提供自主性的理論依據，故於中國禮教思想史中有其突破的地位。在此理解基礎下，本文試圖指出：朱子的修身工夫論，與其重「禮」思維息息相關；故其理論系統中的心、性、情、理、敬等語彙概念，皆應納入該脈絡之下審視，始能有一整全性的理解。

關鍵詞：心，性，情，理，敬，禮

* 本文初稿啟蒙於李明輝教授於政大開設之相關課程，後得車行健教授、劉德明教授鼓勵，又獲《清華學報》編輯委員會與兩位匿名審查人惠賜修改建議，於此一併謹申謝忱。

** 國立高雄科技大學基礎教育中心專案講師，電子郵件信箱：ts01241303@hotmail.com

一、前言

「宋明理學」於中國思想史中雖常被視為一個整體，然細究其實，彼此間仍存在不小差別，此差別可由前人的分系說略見梗概。牟宗三 (1909-1995) 即主「三系說」，依修身工夫之別，分作「以心著性」、「心性一本」、「心性分設」三系；前二者重「逆覺體證」，後者則走「順取之路」。朱熹 (1130-1200) 即屬心性分設一系，於此立場下，「心」並非道德行動的充分條件，與他者有異，故是「別子為宗」，不在孔孟以降的嫡系系譜之內。¹ 準此，牟氏雖分三系，惟與根源於「尊德性」／「道問學」之分而來的「心學」／（狹義）「理學」傳統區別，分系判準大抵相侔，可視為二系說的延伸發展。² 雖有論者指出此分系並不存在，如勞思光 (1927-2012) 便力主「一系說」，認為宋明理學皆可納入「回歸孔孟」的問題意識底下來談；³ 錢穆 (1895-1990) 亦謂朱子頗重視「心」，將其排出心學之外並不妥當。⁴ 然而，若扣緊修身工夫來觀察，朱熹與其他理學家確實呈顯出「順取」／「逆覺」的差別；再者，朱熹並有儒釋之判的清楚自覺，於修身論述上，朱子據此為準，時與其他理學家針鋒相對。職是之故，即便朱熹與其他理學家共享相同的問題意識，又即便朱熹強調「心」的內容與作用，仍難以忽略其「心性分設」論述上的特殊性。

心、性分設的修身實踐如何可能？唐君毅 (1909-1978) 嘗指出朱子學中「當然之理本身是一種存在之理」，並認為不可逕將朱熹的理論看成是一套由邏輯分析所構成的知識論。⁵ 於後，牟宗三撰寫《心體與性體》時亦同意此見，認為朱熹所說的性理，是存在之理、實現之理，而非形構之理。不過，牟氏認為朱子學的「橫

¹ 牟宗三認為此系源於程伊川的轉向，至南宋，為朱熹所欣賞並繼承，始開出此系的義理。牟宗三，《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，1968），頁44-45。

² 牟宗三自言前二系「可會通為一大系，此一大系，吾名曰縱貫系統。伊川朱子所成者，吾名曰橫攝系統。」同前引，頁49。林維杰亦指出牟氏的三系說實將理學分為程朱／非程朱二派，見林維杰，〈宋明理學的分系問題〉，《東海哲學研究集刊》，15（臺中：2010），頁284。

³ 勞思光認同以工夫進路之別劃分三系，惟其認為三系有「共同判斷標準」，故可轉為一系說。一系說並非忽視各家差異，而是將這些差異安置在發展演變的整體過程之中。勞思光，《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1997），頁42-47。

⁴ 錢穆，《朱子學提綱》（臺北：東大圖書，1971），頁48。

⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》第3卷（臺北：臺灣學生書局，1986），〈朱子理先氣後論疏釋——朱子道德形上學之進路〉，頁475。

攝」系統，有將知識問題與成德問題混雜的嫌疑，故有「他律」之病。⁶ 或有論者試圖抬升朱子所論之「心」的位格，惟誠如李明輝析論，朱子所描述之「心」屬「氣」無疑，辨之甚詳，值得供參。⁷ 為了進一步尋求朱子學道德實踐的主體性根源，楊祖漢則在朱子所論的「氣心」之基礎下，依循唐君毅早期研究之見解，指出「理」對於吾人氣心的引領作用與轉化成效；而由於朱子所論之「理」並不活動，故楊氏特指出心／理相契時的「感受」與「體驗」，頗具啟發：進一步細究朱子學的內涵，其對於氣心所發之「情」——尤其是道德情感 (Moral Sentiments) ——於修身之意義，恰有極大的關注。不過，此一「對道德法則特性的理解會改變人現實的心理狀態」的修身進路，似亦存在如何確保氣心得以理解道德法則的疑慮。楊氏或已意識到此癥結，故於文章結論處給出了朱子「重敬」之提示；⁸ 然而，此解仍會延伸出「如何持敬」的實踐難題。

筆者認為，在論及朱子之「心」／「理」關係時，若能一併考慮其論「禮」的內涵，則其修身論述當能更具整全性。於傳統儒學的見解中，外在於人的自然物事之運作有秩序可循，此即「天秩」；人的思維與行動，當以天秩作為應然的判準，而天秩正是藉由禮制之鋪設得以確認的。換言之，儒者視域下的禮，本即涵攝了「存在之理」與「當然之理」的內容。朱熹對於「禮」，恰有濃厚的興趣，錢穆曾於其《朱子新學案》中特闢「朱子之禮學」一節，並謂「朱子於經學中，於禮特所重視」；⁹ 此外，晚近論者林美惠亦注意到了朱子學的「禮攝」性格，試圖為「橫

⁶ 牟宗三，《心體與性體》第1冊，頁50。

⁷ 李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁94-96。必須說明的是，朱子本認為萬事萬物皆有「理」存焉，但這是就「存在之理」的客觀角度而言，與「當然之理」之主觀掘發有別，故我們不會期待礦物能體契當然之理；而朱子對於人之心是有期待的，其所以強調心乃「氣之靈」者，便是拈出萬事萬物中，僅有人之「心」是得以返見其「存在之理」同時體契「當然之理」的資具。就此立場而論，朱子固然可以說「心與理一，不是理在前面為一物。理便在心之中」，因萬事萬物本有「理」據，而人之「心」又是唯一能主觀地「具眾理」者。惟朱子的這些看法，並不能直接地視為「心即理」之本心論述：朱子僅是承認了心的可塑性，並以「理」作為「心」實踐其能力的依據與目標，而不是根源與動力。故如何能確保「心包蓄不住，隨事而發」此涉及倫理層面的工夫論問題，朱子實不打算以心／理本來一貫作為修身的焦點意識。下文還會進一步論及此。朱子之說見黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷5，〈性理二〉，頁85。後文簡稱《語類》，並以隨文註標示頁碼，不再另行加註。

⁸ 楊祖漢，〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉，收入劉笑敢編，《中國哲學與文化（第七輯）》（桂林：廣西師範大學出版社，2010），頁156、143、164。

⁹ 錢穆，《朱子新學案》第4冊（臺北：三民書局，1971），頁112。

攝」說張目。¹⁰ 二家揭橥了朱子的重禮思維，惟錢穆將朱子之禮學放在經學視域下進行闡述，林美惠則將朱子學的禮攝性格置於外王框架之中來理解，皆未能與朱子的理學系統相呼應。其實，朱子本有「以理釋禮」之見，進一步細究朱子的論述，可窺其對於道德情感之發用、持衡的條件，亦與其念茲在茲的「禮」有莫大聯繫；以情、禮之辯證，作為朱子論「心」如何能涵攝存在之理與當然之理的脈絡，當是可行的進路；由此，則可探見朱子禮、理「雙彰」的思想特質。¹¹ 進一步言，「循禮」不僅只是「理得」之後的自然成效，更是修身工夫的不二法門，誠如孫致文所觀察：「〔朱子〕對聖人所訂定之『禮』的遵行、演習，也只是一種涵養、學習之功；最終的目的，是透過此種涵養學習，進而探求『聖人之意』、『天地之理』」¹²——指出朱子重「禮」的思維，看似坐實了其論道德實踐的「依他性」，惟朱子復重視人能入禮的主動契合，使其理論亦帶有不容忽視的道德「自主性」色彩；欲拈出此面向，便須藉助其於理學的闡述。

本文在前述理解基礎上，試圖指出：朱子的修身工夫論述，與其重「禮」思維息息相關，故其理學系統中的心、性、情、理、敬等語彙概念，皆應納入該問題意識底下來理解。由此切入，或能更清楚得見朱熹在儒釋之判下所持的儒者本位立場，亦能更確切地指出其學術之價值，並重審既往朱子學研究中可能存在的思考盲區與理解困境。於論述步驟上，筆者先以朱子的儒、釋之辨為起點，拈出朱子以應事接物之「情」作為修身的基礎。再者，細究其將「情」分為人心與道心兩端的意義：「人心」與前儒所理解的情欲相當，惟除此外，人尚有能認取義理的「道心」使人心聽命於此，既為人的自主性提供了憑藉，亦為由情入禮的可能性建構了框

¹⁰ 林美惠，《朱子的政治禮攝系統》（臺南：復文圖書，2009），頁352。

¹¹ 殷慧，《禮理雙彰：朱熹禮學思想探微》（北京：中華書局，2019），頁246。殷氏雖揭橥了朱子思想中「禮理雙彰」之特質，惟其對於理學中之關鍵概念如何與禮制實踐產生有機連結，論述上則略顯缺乏。除此之外，臺灣學界亦關注朱熹禮／理思維之互構，如楊治平嘗以宏觀視野指出宋初以降禮學的發展與演變，並提及理學家如何建構理論，以回應此思潮，頗具啟發。楊治平，〈宋代理學「禮即是理」觀念的形成背景〉，《臺大文史哲學報》，82（臺北：2015），頁43-82。除此之外，王雪卿亦關注朱子學以「禮」作為工夫之特質，其依「理一分殊」的架構指出「理是禮的形上根源，而禮是理的具體實踐」，並以「主敬窮理」工夫結合二者。王雪卿，〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，《成大中文學報》，57（臺南：2017），頁116-117。上述二位學者皆注意到朱子學中「禮理雙彰」之特質，惟對於朱子之禮實踐與理系統如何關聯與相應，論述較少。本文試圖於前人研究基礎上進一步梳理。

¹² 孫致文，《朱熹《儀禮經傳通解》研究》（臺北：大安出版社，2015），頁29。孫致文並指出朱子「禮實理虛」之思維，並由此重新理解「漢宋之爭」的意義，頗具啟發；惟孫氏乃以學術史角度建構朱子禮理並重之特色，至於對「禮／理」二者在涵養、學習上如何溝通，則未有深述。同前引，頁316。

架；復次，指出朱子更以顏淵之「樂」作為人盡其道心應事接物後所展現的境界，成為主動要求禮制的典範指引。最後，闡述朱子以心統性情論作為持衡道心的理論依據，並以持敬作為具體的操作方法；而細究持敬之方，仍不脫對實然禮文的設想，確認朱子倫理學的依他性與禮教思維。不過我們亦可發現：朱子理學旨在打通人情與禮制之間的橋樑，其「理」世界的建構，為一人行「禮」提供了系統化（理論依據、工夫實踐與達成境界）之修身進路，而不致於落空。

二、再探聖人之情：朱熹的儒、釋之辨

理學／心學的劃分，雖是由後人踵事增華而成，¹³然朱、陸之辨是不爭的歷史事實，朱子嘗謂「陸子靜所學，分明是禪」（《語類》，頁 2799），儒、釋之判，旗幟鮮明；朱子學的特色，當亦可由此切入來理解。而朱子曾明確指出「聖人情性便是理」（《語類》，頁 872），聖人情性究竟是何模樣？釐清此，應可進一步掌握朱熹言「理」之內涵。須先說明的是，本文將以朱熹思想的成熟期為核心進行探討，¹⁴並預設了朱子學系統中的自治性（consistency），姑不對其理論之發展與轉折進行動態性的考察。

（一）以「應事接物」作為修身的進路

眾所皆知，「聖人可學」是理學中一道重要的命題。作為理學集大成者之朱熹，對此命題亦多有闡述，其謂「不要說高了聖人。高了，學者如何企及？越說得聖人低，越有意思」（《語類》，頁 1140）——有別於漢代儒者視聖人為「前知千歲，後知萬世」的神異超凡形象，¹⁵理學視域內的聖人，確實親切許多。降低

¹³ 勞思光，《新編中國哲學史（三上）》，頁 39-40。

¹⁴ 關於朱熹思想的發展與轉折歷程，諸多論者已有詳細梳理，茲以東景南為代表，見東景南，《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003）。另美國學者田浩（Hoyt C. Tillman）將朱熹思想之轉進與實踐分作三個時期，於理論之建構上，第二時期（1163-1181）當可稱為朱熹思想成熟期，誠如其言：「從朱熹的思想形成過程，我們可以看出這個時期與前一個時期有顯著不同」，又「朱熹在 1163 年所完成的《論語要義》以及在第二個時期的其他著作，都顯示他的發展方向日漸成熟。」第三時期（1182-1202）則是朱熹以其成熟之理學思維，嘗試於政治領域中建構道學權威與面臨衝突的過程，如其所述：「第三個時期道學日益政治化」。田浩，《朱熹的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2009），頁 38、39、139。

¹⁵ 王充著，張宗祥校注，鄭紹昌標點，《論衡校注》（上海：上海古籍出版社，2010），卷 26，〈實知第七十八〉，頁 514。

聖人的位格，並非為了貶低聖人的價值，而是：面對聖人，我們不再只是被動地仿效，更能優入聖域，位列聖賢之班。

聖人既可學，便須有一套如何學聖的工夫論述，此點學者已多論及，茲以牟宗三所述為代表。牟氏將宋明理學之工夫斷為順取、逆覺兩類，並將朱熹之工夫論歸於前者。¹⁶ 朱熹論學聖，承自程頤 (1033-1107) 而來，與當時其他理學家多有針鋒相對處；當朱熹稱「不要說高了聖人」云云，當是針對這些理學家而發——《論語》中有「下學而上達」語，朱子謂當時學者「於下學便要求玄妙」的現象深感不滿。對他而言「不是別有一箇大底上達，又不是下學中便有上達。須是下學，方能上達」（《語類》，頁 1140），顯見朱熹與當時其他理學工夫確實互別苗頭。此差異，首先反映在對儒學中「仁」此一核心概念的接受上：

聖人只說做仁，如「克己復禮為仁」，是做得這箇模樣，便是仁。上蔡卻說「知仁」，「識仁」，煞有病。（《語類》，頁 1066）

面對謝上蔡 (1050-1103) 有知仁、識仁之說，朱子認為「有病」。箇中原因，便在朱熹將仁定調為「做仁」、「是做得這箇模樣」，換言之，「仁」須在「做」的向外實踐之中纔能彰顯。朱熹對於以逆覺一路來體證仁體的說辭皆無好感，程頤 (1032-1085) 亦有「識仁」語：

問：「明道言：『學者須先識仁。』識得仁，以敬養，不須防檢。」
曰：「未要看此，不如且就『博學篤志，切問近思』做去。」（《語類》，頁 1201）

程明道言「須先識仁」，與朱子言當時學者喜說「別有一個大底上達」的學風可以併觀。針對此「病」，朱子便以「博學篤志，切問近思」的「下學」工夫治之。

朱熹對謝上蔡、程明道的批判處，有一致的邏輯：仁始終不可被視為純然的境界語，而是需要「做」出來的；只有在人應事接物的實踐脈絡下，仁之內涵才可能得到實現——時人針對明道「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」一語向朱熹發問，指出「如明道之說，則物只是物，更不須作事」，朱熹雖言「明道這般說話極好」，但又續指出「是說得太廣，學者難入」（《語類》，頁 1437）——脫離外

¹⁶ 牟宗三，《心體與性體》第2冊，頁476。

在物事而「先識仁」，學者便難有下手腳處。這尚且是輕微的批判，猶有甚者更會誤入歧途；面對謝上蔡之病，朱熹便不加掩飾，直指其流而為禪：

且如「仁」之一字，上蔡只說知仁，孔子便說為仁。是要做工夫去為仁，豈可道知得便休！今學問流而為禪，上蔡為之首。（《語類》，頁 93）

朱熹以孔子之言批判上蔡的「知仁」之說，指出「為仁」的重要性。若依謝上蔡所說，學者往往「道知得便休」。換言之，上蔡在知、行的安排上，「知」顯然更具優先性；所形成的結果，則是以「知」帶「行」（甚且如朱熹所說的「便休」而不「行」）。如此，便會產生知、行之間的斷裂。朱熹便言：

所謂善者，即是收拾此心之理。顏子「三月不違仁」，豈直恁虛空湛然，常閉門合眼靜坐，不應事，不接物，然後為不違仁也！顏子有事亦須應，須飲食，須接賓客，但只是無一毫私欲耳。（《語類》，頁 790）

對朱熹來說，所謂「不違仁」，必須是建立在我們應事、接物的基礎上。惟有在飲食、賓客等日用行為的「過程」中，「仁」之內涵才足以體現而出。《語類》載「只就這心上理會，也只在日用動靜之間求之，不是去虛中討一箇物事來」（頁 2015-2016），若依明道、上蔡所言，「仁」似乎可於靜中先得，與「事」之間不必具有關聯性。

朱子認為：若「仁」與外在物、事之間不具有關聯性，則學者在面對眼前物事時，便往往不得其「應」。朱熹十分強調學者應事接物的能力，故所謂「乾施物，坤不應，則不能生物」（《語類》，頁 1734）。以「生意」解「仁」，為多數理學家所共享，朱熹便言「只從生意上說仁」（《語類》，頁 119）；除此之外，謝上蔡亦有「活物」之說，《語類》載：

問：「謝氏以覺訓仁，謂仁為活物，要於日用中覺得活物，便見仁體。而先生不取其說，何也？」曰：「若是識得仁體，則所謂覺，所謂活物，皆可通也。但他說得自有病痛，畢竟如何是覺？又如何是活物？又

卻別將此箇意思去覺那箇活物，方寸紛擾，何以為仁？」（頁 2563）

謝上蔡有「於日用中覺得活物」的說法，朱熹對此的回應是：若就境界上真能「識得仁體」，那麼由此談「活物」並沒問題。然而尷尬處就在於，我們要如何確認自己已然「覺」了？對朱熹而言，此正是謝上蔡在應事接物前先求「知仁」的痛病。依上蔡所說，學者是以所知之仁來活物，並在活物的當下返見仁體。與此相對，朱熹則認為「活物」必是「心」應事接物的活動與過程：

心不是死物，須把做活物看。不爾，則是釋氏入定、坐禪。操存者，只是於應事接物之時，事事中理，便是存。（《語類》，頁 1400）

「主敬」二字只恁地做不得，須是內外交相養。蓋人心活物，吾學非比釋氏，須是窮理。（《語類》，頁 2879）

學者多已提及：朱熹以「主敬」取代「主靜」。由此轉向，顯現朱熹特意將修身工夫安置在日用倫常的生活場域之中。如楊儒賓所言：敬能涵攝靜，而靜卻無法涵攝敬。¹⁷ 唯有主敬，方能貫通動靜，內之修身與外之應物纔能「相養」，進而「活物」。至於物如何能活？若配合前引朱子說法來看，在應事接物之時，外物與我們之間存有一媒介，能夠搭起溝通的橋樑，此即「心」的作用。透過心，他者與自身有了關聯性；藉此關聯，「理」纔得以顯現。朱子曾言「聖人平日也不曾先說箇天理在那裏，方教人做去湊」（《語類》，頁 2825），由此可確認朱熹在在反對「理」能夠逆覺而得，而認為必然要處於與外在物事的聯繫之中，我們始能得「理」。

從朱熹的理解視角出發，若「仁」能先知先識，則一旦知仁、識仁，學者便會陷入以己之知覺為判準的錯誤，從而於應事接物的當下失去以「理」為據的基礎。此正為佛學的罩門：

釋氏虛，吾儒實；釋氏二，吾儒一。釋氏以事理為不緊要而不理會。（《語類》，頁 3015）

¹⁷ 楊儒賓，〈主敬與主靜〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德 (Halvor Eifring) 編，《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁 141-176。

當時理學家於修身的工夫論，往往借自釋氏而來；作為二程高足的謝上蔡嘗指出程頤曾向某僧學養心工夫，並「偷其說來為己使」，成為「洛學」法門。對此，朱熹為伊川緩頰道：

當初佛學只是說無存養底工夫，至唐六祖始教人存養工夫。當初學者亦只是說不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。（《語類》，頁 3040）

確實，「存養工夫」是自禪宗而來，然而伊川更進一步，將工夫轉向了「身」，用朱熹的話來說即是「常常提警，教身入規矩內，則此心不放逸，而炯然在矣」的「內外交相養之道」（《語類》，頁 200）。對朱熹而言，當時學者多借用禪學的工夫，惟程伊川能不溺於此。反之，即便時儒已有憑「仁」之「生意」取代釋氏之「空」的儒者本位意識，但若未將修身意識聚焦於應事接物的實踐主體的身心一如上，則不免有流而為禪的弊端。程頤嘗言「聖人本天，釋氏本心」，¹⁸ 姑且不論「天」於此處意旨為何，伊川要學者莫僅將視野侷限在「心」的「存養」工夫中；以朱熹的角度視之，謝上蔡即犯此病。

（二）以心所發之「情」作為應事接物的媒介

若僅以「心」作為「對象」來進行存養工夫，對朱熹而言，在應事接物上註定是失能的。應事接物的能力，應受到時儒共同的重視；須考量的是目標與方法之間是否存在著落差。朱熹重視學者應事接物的能力，而應事接物亦須有「理」作為原則，即「理當應便應，不當應便不應」（《語類》，頁 2444）。然而問題在於朱熹反對透過逆覺的方式尋求「理」；再者，「理」本身並不活動，不能自行給出任何道德判斷與實踐，那麼我們如何在應事接物之前就已得知當應、不當應之「理」？在朱熹的理論中，「心」或許最具此條件，畢竟其嘗以「虛靈不昧，以具眾理而應萬事」來指稱「心」之功能。¹⁹ 陳來便認為朱熹所言的「心」不僅屬

¹⁸ 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981），《河南程氏遺書》，卷 21 下，頁 274。

¹⁹ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），《孟子集注》，〈盡心章句上〉，頁 489。後文簡稱《集注》，並以隨文註標示頁碼，不再另行加註。

「氣」，具備了近於「理」的位格。²⁰ 陳氏此論，試圖拉近朱熹與其他理學家的距離，並為朱熹倫理學中的道德實踐尋求解方。然而，正如李明輝所回應，這種論述終究是無效的：於朱熹的理論系統中，一物要不屬理，便是屬氣，並不存在第三種界域。心既不可能是理，它便只能被視為氣的存在。²¹

朱熹確實重視心的價值。至於心如何應物？筆者認為，朱熹所作的論述，並非是要將心拉至趨於理的高度，而是聚焦在由氣心所發之「情」：

且如心性虛明應物，知得這事合恁地，那事合恁地，這便是心；當這事感則這理應，當那事感則那理應，這便是性；出頭露面來底便是情，其實只是一箇物事。（《語類》，頁 2797）

人與外在事物交互活動的過程中，「心」之所以能與事物相應，並在相應的當下叩問「理」，居間的媒介，不是陳來所言的近於理之心，而是由屬氣之「心」所發出的「情」。在朱熹的修身工夫論中，「情」可謂至關重要。錢穆嘗言朱熹「論人生界，則似心之重要性尤過於性」。²² 朱子固然重視「心」，然若貼合上文所述來看，其論修養工夫，則更側重「心」的「動處」與「發用處」：

性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。（《語類》，頁 89）

性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。（《語類》，頁 94）

此涉及朱熹延續張載的「心統性情」之說，該說於朱子學當中的定位，下文將進一步說明。於此可先見在朱熹的理論視域下，「性」與「理」相當，都屬靜，作為世界存在與運作的依據，真正參與活動的是「心」；而所以能參的介質，便是由心所發出的「情」。針對孟子「乃若其情」一語，朱子的詮解值得注意：

²⁰ 陳來其中一個理由是：「如果把孝悌忠信的『道心』也說成是氣，是氣一邊，那顯然是朱子所不能接受的。僅從這一點也可以看出，朱子是不可能認為在總體上心就是氣。」陳來，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2004），〈朱子哲學中「心」的概念〉，頁 184-195。惟筆者認為，朱子正是將道心歸於氣／情之範疇域，且須納入禮教實踐中方得見其作用處，後文將會進一步論及。

²¹ 李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，頁 89-96。

²² 錢穆，《朱子學提綱》，頁 48。

性不可說，情却可說。所以告子問性，孟子却答他情。蓋謂情可為善，則性無有不善。（《語類》，頁 1380）

朱子於此立場明確：「性」必然為善，故於「性」之上並無任何工夫可作，學者不必措意；可以為善的「情」方是學者所須關注的癥結處。相較其他理學家，朱熹更強調以「情」作為修身論述的起點。有別於謝上蔡以覺訓仁，朱熹本於伊川「仁性、愛情」之說，視仁為「心之德，愛之理」（《集注》，頁 279），李明輝嘗據此指出：仁不是愛，而是愛之理（性）²³——基於一貫立場，其認為仁（性、理）是我們所以能愛（情發）的根源，但也僅只於此——我們首先要正視的，是這些已發之情，而非情發的理據。

朱熹評斷謝上蔡「流而為禪」，是由於上蔡「以覺訓仁」將導致人在應事接物上可能面臨的困境。對朱熹而言，應、接有其「理」據；過於強調「心」的存養，便可能會忽略了心與外界事物接觸時所透露出的寶貴消息；進一步看，給出消息的正是「情」。一旦進入到日用世界之中，事、物接踵而來，心便能為這些物事敞開，進而產生情感；這些情緒與感受，正是引導人們進行道德價值判斷的關鍵：

蓋好善而惡惡，情也；而其所以好善而惡惡，性之節也。且如見惡而怒，見善而喜，這便是情之所發。（《語類》，頁 2514）

朱熹既取消了直接認識性、理的可能性，學者惟在應事接物的實踐過程中始能體認性、理的存在；在此過程中，「情」是「心」接物必然存在的介質，同時也是朱熹修身論述中不可或缺的基礎。因此，若提及修身，便不能僅關注「性」，而忽略了「情可為善」的積極意義。

進一步言，正因「情」被視為可操作的修身因素，便意味著「情」亦有流於非善的可能。故朱子特將人之心所發的情，分作「道心」與「人心」兩個面向：

人心如「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚」；若以為性所當然，一向惟意所欲，却不可。蓋有命存焉，須著安於定分，不敢少過，始得。道心如「仁之於父子，義之於君臣，禮之於

²³ 李明輝，《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），〈朱子的「仁說」及其與湘湖學派的辯論〉，頁 97。

賓主，智之於賢者，聖人之於天道」；若以為命已前定，任其如何，更不盡心，却不可。（《語類》，頁 1462-1463）

於「只是一箇心」的前提上，朱熹分別指出人之心在知覺上的差異——「道心是知覺得道理底，人心是知覺得聲色臭味底」（《語類》，頁 2010）——在「情」作為應事接物之媒介的認識下，朱子以道心／人心之辨，將人的情感認知取向進行二分——朱熹所看重的，無疑是可以認知義理的「道心」。不過，要讓「道心」發用，前提是要有「命已前定，任其如何」的認識，之後才有「盡心」的條件與基礎，也就是說——如何處置自己的「人心」，更是修身的起點。

（三）朱子儒、釋之辨視域下的「人心」與「理命」的提出

對朱子而言，「人心」亦有性、理存焉，即便非善，也不能將之視為惡的存在。也因此，朱子所採取的修身方法，便非立意於消滅此情感，而是重在安頓與引導。胡宏（1105-1161）曾謂「天理人欲，同行而異情」，朱子嘗為之申說，可窺其修身論述的端倪。《語類》載：

同行異情，蓋亦有之，如「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚」，聖人與常人皆如此，是同行也。然聖人之情不溺於此，所以與常人異耳。（頁 2591）

於此，朱熹指出聖、凡之間的差異，表現在他們如何安排自身之「人心」。聖人亦有情欲的需求，而其所以為聖人，是因為他們不溺於此。換言之，聖人並沒有什麼深邃玄緲的秘密，而只是能夠恰當地安排、引導自身情欲之人。探討朱子對《孟子》該段文字的說解，當能進一步瞭解其所謂可學而至的聖人，是如何安排其情欲的，見《集注》：

程子曰：「五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也。」愚按：不能皆如其願，不止為貧賤。蓋雖富貴之極，亦有品節限制，則是亦有命也。（頁 519）

五者之欲乃隸屬於「性」的範疇域，此處之性，便是就著情性、氣性而言，該性受

到「命」的約束。論者多謂《孟子》此章強調性、命之對揚，故將「命」解為外在客觀的限制。然而，朱熹卻以「品節限制」一語解釋該處之「命」，與上述釋義略有齟齬處。牟宗三便認為朱熹此處言命，有「理命」的色彩，並不符合孟子的認識。²⁴

確實，除了限制意味的「氣命」外，朱熹尚有對「理命」的見解：

如「口之於味，耳之於聲，性之」，這便是人心。然不成無後也要恁地！所以說「有命焉，君子不謂性也」，這命，便是指理而言。（《語類》，頁 1464）

姑且不論其是否符合孟子原意，朱熹毋寧認為：人類的諸種人心情欲，皆應納入「理命」的安排之中，方不會流於私欲。此既是朱子針對《孟子》文本所作出的創造性詮釋，尤當值得關注。於其視域中，「命」有二義：就氣命而論，君子須予以超越；但除了氣命之外，尚有理命的存在——若我們將「氣命」理解為人生於世所面臨的諸種「不能皆如其願」，「理命」則是進一步將這些外在不可控的未知予以安頓，從而理解萬物自有其定分（「品節限制」）。

安頓外在事物，適為佛學所擅的勝場。朱熹「理命」觀的提出，當是出於對抗時興之佛學的需要。見《語類》載：

今之學者往往多歸異教者，何故？蓋為自家這裏工夫有欠缺處，柰何這心不下，沒理會處。又見自家這裏說得來疏略，無箇好藥方治得他沒柰何底心；而禪者之說，則以為有箇悟門，一朝入得，則前後際斷，說得恁地見成捷快，如何不隨他去！此却是他實要心性上理會了如此。不知道自家這裏有箇道理，不必外求，而此心自然各止其所。（頁 3036-3037）

依朱子之見，時人信仰佛教，是因為佛學有「悟門」能讓人「一朝入得」，相較此，儒學則無法有效地安頓人心。要言之，佛學擁有一套能使人「安身立命」的論述。所謂「安身立命」，大抵存在兩個理解方向：其一乃提供人積極生存的理由，

²⁴ 牟宗三，《心體與性體》第3冊，頁 428-429。

儒學中的義利之辨即頗符合此要求。惟朱熹認為，以義利之辨來關佛，不見得能有多大助益，《語類》即載：

今之關佛者，皆以義利辨之，此是第二義。正如唐人檄高麗之不能守鴨綠之險，高麗遂守之。今之關佛者類是。佛以空為見，其見已錯，所以都錯，義、利又何足以為辨！（頁 3040）

朱子固非否定「義」的價值，但若以「義」來廓除佛理，只能是隔靴搔癢。因為佛學既強調「空」，則任何價值理念的引導與說服都失去了意義。進一步言，正因佛學標舉「空」義，人便能脫離對自身生命無法肯定的泥淖，因其能使人擺落外「物」所帶來的煩憂：

釋氏合下見得一箇道理空虛不實，故要得超脫，盡去物累，方是無漏為佛地位。（《語類》，頁 3016）

〔余〕大雅云：「釋氏欲驅除物累，至不分善惡，皆欲掃盡。云凡聖情盡，即如知佛，然後來往自由。」（《語類》，頁 3024）

佛學使人「盡去物累」，從而令人心生「來往自由」之感，此正是佛學興盛的主要原因。難以否認的是，多數人所追求的，往往僅是面臨福禍時的一套有效解釋，由此獲得寬慰，並不必有崇高的價值理念在其中；準此，若真要「關佛」，則當須另立一套論述與之抗衡。當佛學以「空」破除世間一切美惡，令所有價值無所依傍時，朱子則標榜「自盡其道」而來的「正命」。《語類》載：

命之正者出於理，命之變者出於氣質。要之，皆天所付予。孟子曰：「莫之致而至者，命也。」但當自盡其道，則所值之命，皆正命也。（頁 78）

要讓人能對自身的生命際遇有所肯定，學說纔具有吸引力。朱熹於此的眼光頗為精準。對朱子而言，一人要能充分地肯定自己的命運，非「自盡其道」不能。如此，吾人便能體會自身之「命」，始終是出於「理」的安排。

佛學有「盡去物累」之見，欲達至此境，人必須否定自身的情感需求、自絕於外在的事物。朱子「理命」說的提出，毋寧是宣告：於修身的道路上，我們其實不

必擔憂人參於世所須遭遇的萬事萬物。在應事接物的過程中，吾人雖不一定有將偶然化為必然的能力，但卻能有效地引導並安頓我們的情感。此一自身情感與外在事物之間達到平衡的心理狀態，朱熹以「自安」稱之：

莫不各盡其當然之實理，而無一毫之不盡，則仰不愧，俯不忤，自然是快活。若是反之於身有些子未盡，有些子不實，則中心愧忤，不能以自安，如何得會樂？（《語類》，頁 1438）

有別於佛學言「空」擺落人的感性活動，朱熹則以「自安」，甚且是「樂」作為學者契入成聖之境的反饋。於此，我們還須深究的是：學者要如何臻至聖境？本文認為：朱子正是將目光轉向了「禮」。欲探明此，便須對「理命」的實際指涉，以及「可以為善」之「情」的積極意義，作更為深入的考察。

三、禮理雙彰之積極意義與實踐指向

對朱子而言，安頓「人心」的「自安」狀態乃修身的起點。要做到此，朱熹的解方是「自盡其道」，纔能將自身所遭遇的諸事物皆合理地納入私己的生命之中，此即「理命」。不過，「道」的標準何在、又要如何盡之，始能獲致「理命」的肯認？於此，我們可進一步探討朱熹所謂的「品節限制」。

考察朱熹用字遣詞的習慣，「品節」指涉了禮樂刑政之教。見朱注《中庸章句》中「修道之謂教」一句：

聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。（《集注》，頁 23）

此處之聖人，正是能以禮、樂、刑、政品節自身，進而品節天下之人。換言之，朱熹所謂的「品節」仍須借力於外在的政治措施，從而使自身情感安置其內。而在此四者之中，又以「禮」最居先行地位，故有「天秩」之稱：

聖人則因其自然之節而節之，如「修道之謂教」，「天秩有禮」之類，皆是。……聖人法天，做這許多節，指出來。（《語類》，頁 1866）

由此可知，朱熹所謂的「品節限制」，更指涉著「禮教」而來；故而，聖人之所以為聖，首先表現在其能將自身的情欲，安置在禮制之中。於此我們便能回看程伊川所謂的「聖人本天」指涉何事：所謂本天，當即是「因其自然之節」，並具現為「禮」；我們亦能明瞭程伊川、朱子為何重視「身上做工夫」——程頤嘗指出「古人有聲音以養其耳，采色以養其目，舞蹈以養其血脈，威儀以養其四體。今之人只有理義以養心，又不知求。」²⁵ 針砭時人在修「身」上的闕漏。除此之外，《語類》載朱子頗不滿於「今人論道，只論理，不論事；只說心，不說身」的學風，流而為「偏說存於中，不說制於外，則無下手腳處」的修身困境（頁 2904-2905）——在在顯示：除卻養「心」之外，程朱尚重視學者能夠視、聽、言、動的身體。²⁶

於理學家中，朱熹對於程頤情有獨鍾，是自不待言的。朱子延續程伊川重視修「身」的立場，屢屢強調以「禮」修身的觀念。見〈答潘叔昌〉書所言：

學者先須置身於法度規矩中，使持於此者足以勝乎彼，則自然有進步處。如孔子之告顏淵，以非禮勿視、聽、言、動為克己之目，亦可見矣。若自無措足之地，而欲搜羅抉剔於思慮隱微之中，以求所謂人欲之難克者而克之，則亦代翕代張，沒世窮年而不能有以立矣。²⁷

引文中，「代翕代張」引自《荀子》內〈議兵〉篇，原指「尚功利之兵」勝敗無常的後果，並導出「禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也」之命題；²⁸ 再者，「沒世窮年」引自〈勸學〉篇，原指時人「上不能好其人，下不能隆禮」，從而導出「原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也」的重要性。²⁹ 隱約透露出朱熹對於荀子重禮觀點的接受，《語類》便載：

²⁵ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷 22 上，頁 277。

²⁶ 陳立勝曾指出朱熹、王陽明皆重視「身心交養工夫」，不過王陽明對「身上如何用得功夫」之問題的回答，究竟是扣緊在「心」上，故與朱子格致說存在著路數之別。陳立勝，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），〈「心」與「腔子」：儒學修身的體知面向〉，頁 83-84。陳氏並言朱子之「敬」不止是「主一無適」的「心態」，亦兼有「整齊嚴肅」之「身姿」。此說值得注意。相較王陽明有以心攝身的傾向，朱熹更加強調實然禮制對人的影響；針對後者，下文還會進一步申論。

²⁷ 顧宏義編，《朱熹師友門人往還書簡彙編》第 4 冊（上海：上海古籍出版社，2017），頁 2247-2248。

²⁸ 王先謙集解，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2010），卷 10，頁 332。

²⁹ 同前引，卷 1，頁 18。

如禮，古人這身都只在禮之中，都不由得自家。……荀子言：「禮樂法而不說。」更無可說，只得就他法之而已。荀子此語甚好。（頁 932）

朱熹與荀子共享了重禮的思維，並強調「身」與「禮」之間的配合與符應。惟要注意的是，朱熹向來不喜荀子「性惡」論，故其指出「荀子極偏頗，只一句『性惡』，大本已失」（《語類》，頁 3273）。以朱熹的觀點視之，荀子強調禮制的重要性，是對的；然而，荀子若持性惡觀點，那麼「禮」對於「身」的作用，只能是一種強加於外的限制罷了，因此朱熹又批評荀子「其要，卒歸於明法制，執賞罰而已」（《語類》，頁 3255）。

殷慧嘗指出：「朱熹論禮為天理之自然，表面上看來在論證禮的屬性，而最終目的都是在強調人必須通過修養心性而主動踐履禮儀的必要性。朱熹以理釋禮的最終目的仍然是追求禮治秩序的重建。」³⁰ 實已洞察朱子學「禮理雙彰」的思想特質，惟其中運作邏輯仍有待闡釋。以此為引，筆者將進一步指出朱子「道心」說的關鍵意義：朱子率先拈出人之道心，以此道德情感作為認取「禮」中之「理」的主體性依據；同時，亦是得「理」的「道心」，使「人心」能安頓於「理命」之中；此一安排，為「情能入禮」提供了理論的基礎。此外，朱子將孔顏之「樂」定調為我們依循道心契理／行禮的境界呈現；此一詮釋，更為人之「復禮」，提供了人格典範的指引。

（一）情能入禮的理論框架：道心與天理

藉由上述得知：面對「口之於味」等感官欲求，朱熹認為需要將此置於禮制之中，方能得到節制。而這方面的欲求，朱熹稱之為「人心」。與荀子同，朱熹以禮制作為安排人類情欲的必要措施；在這一點上，朱熹與荀子「禮義文理之所以養情」立場是相當的。³¹ 惟朱熹更進一步，將心應事接物所發之情細緻地分為人心、道心兩端。朱子在提出「人心」容易「為物誘」的危險後，續指出：

道心則是義理之心，可以為人心之主宰，而人心據以為準者也。……故當使人心每聽道心之區處，方可。（《語類》，頁 1488）

³⁰ 殷慧，《禮理雙彰：朱熹禮學思想探微》，頁 255。

³¹ 王先謙集解，《荀子集解》，卷 13，〈禮論〉，頁 412。

於〈中庸章句序〉中，朱子亦指出「必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉」（《集注》，頁 19）。「人心」是「危」的，依前文，「人心」須被納入禮制的安排之中，始能有「理命」的肯定而自安。然而，朱熹並非直接簡單地說「人心」須服從於禮制，而是在固有對人情的認知外，另拈出心的「道心」面向，續強調「人心」能聽從既予的「道心」，此無疑為人之自主性 (self-discipline) 的可能撐開了實踐的空間。

再者，「人心」可服從於「道心」，那麼「道心」便直接聽命於禮制嗎？亦非如此想當然耳。朱子此言「道心」為「義理之心」，須注意的是，朱子並不是說道心即「理」，而是指道心能「知覺道理」。換言之，道心應指涉人在應事接物的進程中能認取「理」之道德情感。這使我們聯想到朱子屢以「天理之節文」詮釋禮制內涵的用心：

禮者，天理之節文，人事之儀則也。（《集注》，頁 67）

禮者，天理之節文也。（《集注》，頁 182）

楊治平指出：宋開國以來，士人所重之禮，已與前儒將國家典禮作為天下儀範的觀念有別，更重視民間禮制在「士庶群眾」中的個體實施狀況，以達成一「普遍秩序」。為了要讓「禮」能深入人心，時儒對於既存的實然禮文開始有了抽象化的理解；³² 於理學家手中，此即「禮即是理」之命題，二程便言：

視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。³³

理為禮形上之本，禮即理具現之文，這是二程乃至於朱熹所遵的共識。惟其中仍要加以辨別：若「禮」即是「理」，那麼我們是否只要得理即可，對於行禮不必過於講究了？此是程顥所傾向的看法：

克己則私心去，自然能復禮，雖不學文，而禮意已得。³⁴

³² 楊治平，〈宋代理學「禮即是理」觀念的形成背景〉，頁 57。

³³ 程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏遺書》，卷 15，頁 144。

³⁴ 同前引，卷 2 上，頁 18。

明道區分禮文與禮意，並以後者為復禮之內涵，使得「禮」成為能在個人主觀中如如呈現的精神物事。將「復禮」一事化約到「克己」之中，如此，禮文規矩在理論上便毫無存在之必要；因為行事的價值判準，已然收攝至個人的內心中。朱子便批判道：

〔明道〕如此等語，也說忒高了。孔子說「克己復禮」，便都是實。
（《語類》，頁 1047）

朱子所稱許的「復禮」，仍須以實然、客觀的「禮文」來看待，而非僅是主觀性的「禮意」。惟有實然禮文的存在，學者方能置其「身」於規矩儀節之中。由此可窺，伊川、朱子一系，確實與明道有細緻而根本的差別。

相較於釋氏之學忽略了情／禮作為修身工夫不可忽視的因素，荀子之病在其對於「禮制」與「人情」之間的關係不夠瞭解。荀子僅看見人情之欲，也就是僅看到「人心」的面向；若只見此，則禮制只能被視為調節人情的外在約束。然而對朱子而言，人情對於禮制本有主動承認的依據。其理論的建構，便是在「禮即是理」的認識基礎下，特別拈出人之「道心」——認取義理——的道德情感之能力。因人有「道心」，故只要道心發用，認取禮中之「理」，那麼行禮不過是依循人情自然而有的行動。準此，針對《左傳》昭公二十五年載錄子大叔論「禮，上下之紀、天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。故人之能自曲直以赴禮者，謂之成人」等語，³⁵ 朱熹便提出異議：

他只是說人做這箇去合那天之度數。如云「為六畜、五牲、三犧，以奉五味」云云之類，都是做這箇去合那天，都無那自然之理。（《語類》，頁 2254）

若依子大叔看法，禮制與人性宛若斷為二橛，毫無關係，僅是一味要人配合禮制的要求。然而，對朱子而言，行禮必須是出於一人自然所發的情感，所以說「禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。」（《集注》，頁 67）

³⁵ 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化，1993），頁 1459。

身處「禮下庶民」的時代趨勢中，群眾能否行禮、又如何行禮？成為了當代知識分子的主要課題。更重要的是，個人情感與外在禮制之間，是否存在著一條必然可行的實踐進路？對此，朱子給出了肯定的答案。《語類》載：

或問：「哀慕之情，易得間斷，如何？」曰：「此如何問得人！孝子喪親，哀慕之情，自是心有所不能已，豈待抑勒，亦豈待問人？只是時時思慕，自哀感。……」因舉「宰我問三年之喪」云云，曰：「女安則為之！聖人也只得如此說，不當抑勒他，教他須用哀。只是從心上說，教他自感悟。」（頁 2279）

喪祭之禮須有踐禮者的真實情感作為支撐，但就親身參與、實行禮制的個體角度而言，情感與禮制之間仍不免偶有存在著隙罅的時刻。朱熹對此提出的解方，則是要行禮者的焦點意識集中在自身情感的琢磨；「自感悟」一語，可視為自身情感契入禮制所達成的完滿狀態。值得注意的是，對行禮工夫的推究與探討，可窺見彼時禮教的「範式」與「視野」有了改變，士人毋寧更加看重「受教者」在禮制中的踐履意願與能力。

殷慧嘗指出前儒亦有以「理」釋「禮」的論述，惟理學家所言之「理」已與前儒有所不同。其以荀子為前儒代表，指出「理實際上是指禮中可以曲盡人情的文理和威儀。」相較於此，朱熹則「將人的性理與天理結合在一起，使具有倫理性格之天理統攝倫理、物理、事理和性理等。」³⁶ 我們可進一步為之申說：朱子與荀子皆重視禮制，但對朱子而言，荀子重禮是出於其有「性惡」的認識，順此推論，禮制只能是一外於人情的法度，情與禮之間遂有難以化約的張力。相較之下，朱子則認為「道心」可在應事接物的過程中認取「理」，其與「禮」之本質相伴，故能依循、實踐禮文而無有扞格。於朱子別出心裁的概念剖析下，人已不僅僅是聽命於禮文的被動個體，更有內在的、可「具眾理」之心作為踐禮的情感基礎；傳統儒學「禮能節情」之命題，遂更積極地轉為「情能入禮」。

(二)復禮的典範指引：顏淵之「樂」

朱熹特別重視學者個體之「情」與「禮」間的符應，但只強調人能「由情入禮」的可行性仍是不夠的。我們可在其對顏回與冉雍的比較評述中看出端倪：

³⁶ 殷慧，〈禮理雙彰：朱熹禮學思想探微〉，頁 235、237。

克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。顏、冉之學，其高下淺深，於此可見。（《集注》，頁 183）

顏子「克己復禮」工夫，卻是從頭做起來。……仲弓却只是據見成本子做，只是依本畫葫蘆，都不問著那前一截了。（《語類》，頁 1077-1078）

兩者皆得朱子深許，而細究其高下之判，朱熹雖重視「持敬」之工夫，惟仲弓所達的境界，只能是行事以「禮」為準繩；而顏淵高於仲弓處，在其能在持敬「克己」後，進一步從頭要求自我以禮修身。故朱子又說「『克己復禮』工夫較大。顏子似創業之君，仲弓似守成之君」（《語類》，頁 1078）。

顏淵問仁，而孔子許以「克己復禮」。面對孔子的教導，顏子毫不猶豫地「請其條目」；在朱熹眼裡，此正是顏子早已將禮制視為修身之不二法門的表現，而「克己」亦已表現在身心「動容周旋無不中禮」的實際狀態。由此，顏淵在行禮時才會有「樂」的心態展現：

〔顏子〕惟是私欲既去，天理流行，動靜語默日用之間無非天理，胸中廓然，豈不可樂！（《語類》，頁 796）

顏淵不僅是如仲弓「依本畫葫蘆」地以持敬行禮的姿態來修身，更能主動地契應之，全然依託自身的道德情感來踐履禮制。亦惟有如此，人進入禮制之中纔能獲得和、樂之境。此即是由「禮」到「樂」、由「敬」到「和」的潛移：

禮主於敬，樂主於和，此異用也；皆本之於一心，是同體也。然敬與和，亦只一事。敬則和，和則自然敬。（《語類》，頁 519）

朱子重視持敬，惟「敬」之最高界域為「和」；一旦進入「和」之境地，視、聽、言、動便已然循理而動，故能「自然敬」，當非僅是「依本畫葫蘆」而已，所謂「古人這身都只在禮之中，都不由得自家」（《語類》，頁 932）。準此，若依朱子的看法，仲弓的禮修身法依舊可行且值得嘉許；然顏淵優於仲弓處，乃宛如已對「禮」中之奧秘——理——瞭然於心，從而讓自身投入禮／理的召喚之中。

須追問的是，朱熹如此建構顏回的形象是否有其深意？依循前文，朱熹旨在確立人「情」能夠契應「禮」。然而，此僅為「人可以實踐禮制」奠定了理論基礎，

其中仍然缺乏「人必須實踐禮制」的必然性論述。那麼問題便在於，要如何做始能讓人們願意行禮？於此，朱熹的解方並不僅是拋出一個應然的命題，強調行禮的必要性。我們可以看到，朱子乃是透過顏淵「復禮」行動的詮釋，透露出人在「道心」充分認取「理」後行「禮」的主動性與積極度；而更重要的誘因毋寧是：在顏淵的人格典範下，行禮是能夠獲得「樂」的。

以追求「孔顏樂處」之境界為修身標的，乃理學家所共舉的標幟。陳來便指出：自從周敦頤「尋顏子仲尼樂處」始，即「對後來理學的人生追求產生了深遠的影響」。³⁷ 筆者於上文指出：朱熹「理命」之提出，目的在使學者能「自然各止其所」，正視生命的一切安排，進而「自安」。進一步言，「不能以自安，如何得會樂？」（《語類》，頁 1438）我們發現：「自安」尚且是消極的意義，就積極面來看，「樂」無疑更具吸引力。《論語》載「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』」一段，朱注值得重視，其指出：

無諂無驕，則知自守矣，而未能超乎貧富之外也。凡曰可者，僅可而有所未盡之辭也。樂則心廣體胖而忘其貧，好禮則安處善，樂循理，亦不自知其富矣。（《集注》，頁 68）

一人若能「無諂無驕」，便是「接受」理命的安排，已然跨出修身進程中的重大起步；而更要緊的是，學者能否由尚處被動的自安之境，轉進為主動「認可」該命運的安排，循「理」而行，則是能否獲致「樂」的關鍵。

對「樂」的追求無疑是人的通性。問題在於：怎樣的、如何追求的「樂」才是真正的「樂」？則言人人殊。儒學予人的印象往往與「樂」的追求相去甚遠，無怪樂廣（?-304）見到當時袒衣裸體的士人，曾發出「名教中自有樂地，何為乃爾」的批評。³⁸ 佛教追求離苦得樂，獲得唐宋以降廣大士庶的青睞，此迫使儒者不得不正視此問題。於此，理學家便宣示：儒學自有樂處可尋，只要我們將目光放在顏淵之上即可瞭解；而他們亦必須指出，儒學尋求「樂」的方法與境界有別於、且更勝於佛教。那麼對朱子而言，儒者究竟「所樂何事」？

³⁷ 陳來，《宋明理學》（臺北：允晨文化，2010），頁 60。

³⁸ 劉義慶編，龔斌校釋，《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011），卷上，〈德行〉，頁 55。

觀察朱熹對於曾點的評論，便可進一步確認其立場。若要論及孔門弟子的樂境，曾點是不能繞過的主角。於《論語集注》中，朱子便言：

曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其動靜之際，從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己為人之意。（頁 180）

若單就此處而論，朱熹對於曾點可謂推崇備至。不過朱熹對於曾點的看法並不僅止於此。於他處，我們可以窺見朱子對於「曾點之學」是保有疑慮的，所以其又指出「夫子也是一時被他說得恁地也快活人，故與之。今人若要學他，便會狂妄了。」（《語類》，頁 1032）究其緣由，朱熹認為曾點「其實細密工夫却多欠闕」（《語類》，頁 1027）當即是主要原因。

曾點所描述而出的樂境並沒有問題，否則朱子不會給予如此高的禮讚。問題仍在於，怎樣的「樂」才是紮實且具有質量的？曾點拋出了果境，卻不見其臻至該境的踐履過程，此種只講究精神面的涵養，忽視了「細密工夫」——於人倫中應事接物——的底蘊，故「樂」只能流為稍縱即逝、彰顯自身的「狂」。與之相對，顏淵之樂則有了視、聽、言、動的身體工夫基礎，並由此開展出對於禮制的要求。《語類》載：

問：「濂溪教程子尋孔顏樂處，蓋自有其樂，然求之亦甚難。」曰：「先賢到樂處，已自成就向上去了，非初學所能求。況今之師，非濂溪之師，所謂友者，非二程之友，所以說此事卻似莽廣，不如且就聖賢著實用工處求之。如『克己復禮』，致謹於視聽言動之間，久久自當純熟，充達向上去。」（頁 799）

對朱子而言，樂境並非一蹴可幾、當下即是，而須耗費時間成本，於踐履禮文的反覆窮究中叩問天理之奧秘。亦由如此，「樂」才能得到進一步持衡。朱注《論語·雍也》「回也不改其樂」句指出：「學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣」（《集注》，頁 117），即是此道理。

有別於佛學要人擺落外物、滅情覺悟而入於涅槃之境所獲的「樂」，朱熹另建構出儒者的樂境。其以顏淵為中軸，並以仲弓、曾點為參照項，透過朱子的詮釋，我們發現學者之樂與踐履禮制的關聯：於「『克己復禮』，便都是實」的認識前提

下，「樂」是人盡其道心以應事接物後所展現的身心一如之境界，並能透過禮文的反覆窮究與實踐，為該樂尋得持衡穩定的保證。於朱子筆下，顏淵之樂遂成為吾人積極要求依循、踐履禮制的典範指引。

四、復禮視域下的持敬涵養與良心發用

朱子將「心」分作「道心」與「人心」的面向，指涉兩種在應事接物的過程中所發的情感內容。其中，直據「性」而出的「道心」無疑是最重要的；若無此善情發用，我們便無有憑藉來契「理」，遑論開啟「禮」的實踐？而「道心」看似抽象，其實與我們並不遙遠，朱子便慣以孟子所說的四端之情來指稱：

惻隱、羞惡、辭遜、是非是情之所發之名，此情之出於性而善者也。其端所發甚微，皆從此心出。（《語類》，頁 92）

朱子認為四端之情皆依據「性」而來。而朱熹理論系統中的「性」並不活動，因此，四端之情必得在心感於物、事的情況下始可發。如此說來，朱熹所言之道心似乎亦屬於「感於物而動」的人心而無別（《語類》，頁 1488）。心既屬氣，則道心亦然，其在應事接物上並沒有出現的必然性，那麼學者要如何倚賴「道心」修身？

首先，我們仍有必要進一步區別道心與人心的內涵。「人心」情欲雖亦有性作為依據，卻是「性」墮入氣質之中的展現，只能表現出人的「氣質之性」。相較此，四端之情則是人直據「天地之性」的直接反映，而非單純是感物而動的產物。故針對《易·繫辭傳上》「易，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故」一句，朱熹的注解值得注意：

寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。³⁹

其中人心一語，泛指人之「心」；而心的妙處在能使所發體用一如；使「感」能據寂然之本而出，並貫通動靜。換言之，人心情欲無疑只是感物而動的產物，是性墮

³⁹ 朱熹，《周易本義》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），卷 3，頁 247。

於氣質之中的情感表現；而道心感物而動的前提在於：人之心得先進入「寂然」的「體」之中，再藉外在事物「感通」而「用」。我們可以說，在人心的面向上，物是造成此情欲的主因 (cause)；而在道心的面向上，物不過是引導、召喚此善端的機緣 (occasion)。

須進一步探討的是，我們如何纔能夠把握住「心」的內／外、靜／動之機，讓「情」皆能依據「性」所出，不受氣質的干擾？對朱子而言，道心惟微，但並非不能加以持護。在建構方法前，須先有方法得以實行的理論依據；於此，朱熹借用並發揮了張載「心統性情」的說法：

性只是理。氣質之性，亦只是這裏出。若不從這裏出，有甚歸着。如云「人心惟危，道心惟微」，道心固是心，人心亦心也。橫渠言：「心統性情。」（《語類》，頁 67）

無論「心」所發的是「道心」、「人心」之情，皆有「性」作其依據，「心」僅是居間為轉譯的樞紐，此即「心統性情」的客觀義。進一步言，朱熹毋寧更希望學者能時刻保有道心，讓自身所發之「情」純然依據「性」而出，故「心統性情」不僅是一描述語，更隱含對心之統馭、主宰能力的期待。朱子於《孟子》論及「四端」處便注言：

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。（《集注》，頁 329）

心不僅只是居於性情間的樞紐，還能夠讓四端之情皆依性所發，而這些情緒與感受，正是引導人們進行道德價值判斷的關鍵。然而，問題仍未獲解方；因為心既屬氣，那麼我們又如何確保氣心能發出「道心」之情、進而由此道德情感返契性理？朱子的下一個回答，便是另一「治心」的修養工夫：持敬。

藉由朱子對於顏子與仲弓之間對較的評論，可窺見其要求一人踐履禮制，務須達致「樂」之境地，成為人主動契應禮制的典範指引。對朱子而言，古人之所以無法抗拒自我對禮制的要求，正是其涵養德性達致「和」之效應使然；不過此一和樂之境，又無法脫離「敬」憑空而出，故朱子又言「所謂樂者，亦不過謂胸中無事而

自和樂耳。非是著意放開一路，而欲其和樂也。然欲胸中無事，非敬不能」。⁴⁰尚須追問的是：持敬的內涵是什麼？我們又要如何持敬？

(一)收放心與踐禮之設想

心「能夠統」性情是確保人之「道心」得以發用的理論依據，那麼就方法而論，心「如何統」性情？前文已指出：朱熹不喜「識仁」之說；對朱子而言，學者並不能自脫於應事接物的歷程之外而先得「理」。也因為如此，朱熹反對學者僅於「靜」中求理的修身工夫，而主張以合動靜之「敬」取而代之，故謂「敬須該貫動靜」。依朱子的看法，對「主靜」的揚棄，便是將學者得「理」之時機推延至其應事接物的歷程之中；進一步言，「主敬」的提出，則可視為學者在應事接物時所須維持的一種「觀照」(meditation) 或「姿態」(attitude)，朱熹習慣以「惺惺」稱之，即「心既常惺惺，又以規矩繩檢之，此內外交相養之道也」。只有「守得規矩定，便心也自定」(《語類》，頁 1428)，學者須無時不刻地持此無形規矩收斂己心，隨時為時間之流中不斷湧現的事物作出應、接的準備。

不過，由於心不是理，「持敬」之舉便不能由本心必然地發出，仍須另尋一助力，此當是牟宗三認為朱子特重視「橫攝」工夫的原因。確實，朱子所謂的持敬，更像是「抓一個外物來把持」，⁴¹ 故有「收放心」之見：

只是收放心，把持在這裏，便須有箇真心發見，從此便去窮理。(《語類》，頁 202)

朱子論「收放心」基於孟子「求放心」而來，程顥亦有申說，《語類》便載朱子引明道謂「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心收拾入身來，自能尋向上去。」(頁 202) 須注意的是，程顥與朱熹雖皆認同「收放心」，惟其中又有差別：依明道所言來看，其所謂「求放心」，目的是「尋向上去」，應是站在「學者須先識仁」的立場。相對而言，朱子強調「不是收放心之外，又養箇德性也」(《語類》，頁 370)。此外，《語類》另載：

⁴⁰ 朱熹撰，張伯行集解，張文校點，《續近思錄》(上海：華東師範大學出版社，2014)，卷 4，〈存養〉，頁 91。

⁴¹ 牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，頁 242。

或問：「致知必須窮理，持敬則須主一。然遇事則敬不能持，持敬則又為事所惑，如何？」曰：「《孟子》云：『操則存，舍則亡。』人才一把捉，心便在這裏。孟子云『求放心』，已是說得緩了。心不待求，只警省處便見。」（頁 151）

朱熹所主張的「持敬窮理」觀，須是「理」與「事」一同併現；而「持敬」本就是面向著外界物事來開展的，在「警省處」的持敬活動中必然蘊含了「求放心」的工夫。在這樣的視野下，「求放心」實不須另言，甚且有過於寬鬆之病，致使學者將修身意識僅聚焦在「心」上，而忽略了應事接物的能力。朱子嘗另言「不是學問之道只有求放心一事，乃是學問之道皆所以求放心」（《語類》，頁 1409），便是試圖對症下藥，將修身工夫從「內觀性」的求放心轉移到「外緣性」的格物之道上。於此我們可以暫且下一案語：朱熹要學者藉由「收放心」的「持敬」之舉來應事接物，在《易·文言·坤》「敬以直內，義以方外」⁴²的理解框架下，朱子反對學者「只守著主一之敬」，而「須敬義夾持，循環無端，則內外透徹。」（《語類》，頁 216）「義」即是「制事之本」（《集注》，頁 231）。若上引程明道所述帶有「心即理」的思維色彩，則朱熹毋寧認為，心至多只能是「具眾理」；其要能求理，尚須隨著外界事物所觸發的道心之情作為流動的介質。而為了使自身所發之情皆合於天地之性，更須在面向外界物事之前，借助「持敬」的框定與引導。

概要理解朱子言「收放心」與應事接物的關聯後，仍須追問的是，我們何以能做到「敬義夾持」？筆者認為：此問題適可在其「禮」修身觀中，得到初步的解答。《語類》載：

放心者，或心起邪思，意有妄念，耳聽邪言，目觀亂色，口談不道之言，至於手足動之不以禮，皆是放也。收者，便於邪思妄念處截斷不續，至於耳目言動皆然，此乃謂之收。（頁 370）

引文明指「收放心」的目標，便是為了使心、身能合於禮節，此與朱熹所說「禮主於敬」可以相參。此外我們亦可發現：朱熹言持敬的方法，即是設想自身宛如進入禮制之中，務使每一聽、觀、談、動皆涵有儀式的神聖性。《論語》中〈學而〉篇記載有若言「恭近於禮」，朱子注「恭，致敬也」，並言「致恭而中其節」（《集

⁴² 朱熹，《周易本義》，卷 4，頁 44。

注》，頁 67），亦有著相同的邏輯。此外，〈顏淵〉篇記載孔子言「出門如見大賓，使民如承大祭」，朱熹引程子所說「動容周旋中禮」，並針對「出門使民之時，如此可也；未出門使民之時，如之何」的提問作出如下回應：

此儼若思時也，有諸中而後見於外。觀其出門使民之時，其敬如此，則前乎此者敬可知矣。非因出門使民，然後有此敬也。（《集注》，頁 183）

對朱子而言，持敬，即是學者進入了心／身、內／外禮義化的部署 (dispositif) 狀態。⁴³ 藉由持敬，學者便能「置身」於「設想」而出的聖人禮制之中。以此觀照與姿態來應事接物，事物便被吾人主觀地納入禮的天秩之中，從而被賦予倫理的向度，此亦是人的道德情感——道心——得以操存和拓延的方法，所以說「若整齊、嚴肅，便有惻隱、羞惡、是非、辭遜」（《語類》，頁 371）。關於「整齊」的內涵，可由《語類》載朱子面對古禮殘缺的反應，略見一斑：

使聖賢者作，必不盡如古禮，必裁酌從今之宜而為之也。……蓋聖人生於周之世。周之一代，禮文皆備，誠是整齊，聖人如何不從得！（頁 2285）

生於周世的孔子必得依循當時之禮文，可窺「整齊」指涉一人行禮的身心姿態與意識。而朱子固重視實然禮文作為修身的憑藉，但並不限於某一既存的儀節，故即便孔子復禮，亦會「從今之宜」而有所損益。朱子論「禮」，本有須符合「境遇性原則」的要求，所以說「古者之禮，今只是存他一箇大概，令勿散失，使人知其意義，要之必不可盡行。」（《語類》，頁 2285）⁴⁴ 進一步言，損益不能憑空臆測，欲「知其意義」，仍要有實然「古禮」為基礎來「裁酌」，並落實於生活上而有「整齊」之姿。我們可以理推：如此持敬心法，必得設想置身於「禮」當中斟

⁴³ 這裡使用「部署」一詞，是參照龔卓軍對傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 治理概念的申說。其謂身體部署「與其說是有意識的、主動的配置感覺和感受，朝向某種特定的感覺感受而操作著協調的身體，毋寧說它更接近……某種被動綜合的狀態。」龔卓軍，《身體部署：梅洛龐蒂與現象學之後》（臺北：心靈工坊，2006），頁 14。程朱有「心要在腔子裏」的說法，陳立勝解為「是基於腔子（「身」）內在需要並通過腔子的一種引導」，當可互參。陳立勝，《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》，〈「心」與「腔子」：儒學修身的體知面向〉，頁 108。

⁴⁴ 王雪卿，〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，頁 122-123。

酌，始可進行。

如果說荀子的禮修身觀必須全然藉由實際禮文的操作來學習，朱子毋寧認為人可以先在禮外得到初步的確認而有「理」之契會，進而展開復禮的行動以完善修身、臻至樂境。而對於理的契會，便須憑借「道心」不可。但是，「道心」並不具有出現的必然性，需要以「持敬」——對禮制的設想——提供「心」應事接物的框架，如此，「道心」始能藉由外在物事的牽引而彰顯。由此我們可發現：朱熹持論之目的，並非措意於論證人有先天可自覺的道德主體，而是在論證「情」與「禮」之間的必然關係，誠如李明輝所述，朱子所論之「心」僅具有「心理上的自由」。⁴⁵儘管如此，朱熹的論述仍然顯得左支右絀，我們仍可追問：人何以能先有「對禮制的想像」？若無此想像，「道心」便無由彰顯，禮制亦失去人情的依據。不過此問題的解方，或可觀察朱熹編纂禮書的動機以見端倪：

問：「橫渠之教，以禮為先。浩恐謂之禮，則有品節，每遇事，須用秤停當，禮方可遵守。初學者或未曾識禮，恐無下手處。敬則有一念之肅，便已改容更貌，不費安排，事事上見得此意。如何？」先生曰：「古人自幼入小學，便教以禮；及長，自然在規矩之中。橫渠却是用官法教人，禮也易學。今人乍見，往往以為難。某嘗要取《三禮》編成一書，事多蹉過。若有朋友，只兩年工夫可成。」（《語類》，頁 2363）

面對初學者「未曾識禮」的困境，發問者以「敬」來代替行禮，與上述筆者將「行禮的設想」視為「敬」之內涵可以互參。而朱熹對此的回應值得注意：對古人來說，「禮」是自幼便接觸的，因此，禮之規範很容易形成自然而然的習慣，待成長後便能動靜間皆合禮。我們可以發現，「持敬」固然重要，惟「禮」空間的打造，更是形成倫理思考的先決要件。朱熹既置身於唐宋以降「禮下庶民」的時代趨勢之中，其編纂禮書，當是試圖將古代士人的修身情境普及於世：

正為所編禮傳已略見端緒而未能卒就，……其書大要以《儀禮》為本，分章附疏，而以小戴諸義各綴其後。……其目有家禮、有鄉禮、有學禮、有邦國禮、有王朝禮、有喪禮、有祭禮、有大傳、有外傳。……因

⁴⁵ 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 577-578。

讀此書，乃知漢儒之學有補於世教者不小。⁴⁶

朱熹撰有《儀禮經傳通解》一書，惜未成之。由此封書信得見，朱熹所重之禮制涵蓋了公、私領域的各個面向，可以看到其試圖以《儀禮》作為上至君王、下至民間行禮的基準，用意即在「補於世教」。朱熹編纂禮書並非別開生面之舉，始終與其理學系統互輔弼：對朱子而言，我們對「禮」能有所想像，是先起於實然層面的習慣——所謂「小學是直理會那事，大學是窮究那理」（《語類》，頁 203）——唯有自幼浸潤在禮制之中，及長，動靜之間始能以「敬」來應事接物，並能有「復禮」的修身要求，主動與禮制契合無間。

（二）尚不充分的「良心」

還須注意的是，除了人之「心」有道心／人心的面向外，朱熹本於《孟子》文獻，尚有「良心」的說法：

收放心，只是收物欲之心。如理義之心，即良心，切不須收。（《語類》，頁 1408）

朱子於此似又承認了心的另一種狀態，即「良心」。朱熹所稱的良心，應不能逕自納入道心、人心的範疇域內。據前文所述，道心、人心所指涉的是人在日常生活中應事接物之時，心所引發的情感；其中，道心又須持敬而得。相較此，朱子言「良心」，時與物欲之心、私欲對舉，指涉每人所共有的「本然之善心」（《集注》，頁 463），更具根源義。準此，朱子論「良心」，又可追溯至我們的心最原初本然的發用，且看朱熹如此談孝弟之情：

問：「孝弟是良心之發見，因其良心之發見，為仁甚易。」曰：「此說固好，但無執著。觀此文意，只是云其為人孝弟，則和遜溫柔，必能齊家，則推之可以仁民。務者，朝夕為此，且把這一箇作一把頭處。」（《語類》，頁 461）

⁴⁶ 朱熹撰，朱傑人等主編，《晦庵先生朱文公文集（二）》，《朱子全書》第 21 冊（上海：上海古籍出版社，2010），卷 38，〈答李季章〉，頁 1709。

此外《語類》載「如『孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄』，此良心也」（頁 269），朱子受到《孟子》中良知、良能說的影響，承認人在行禮前，便已含有孝弟自然之情。而良心是必須「推」的——若說「收放心」的要領，在學者須藉由持敬所引出的「道心」來安頓「人心」，則固有良心之推便意味著——吾人須將自身良心擴及出「家」的範圍之外，進入社會、國家甚且天下的領域之中。對朱熹而言，良心之推是有階段性的，且須耗費大量時間成本，「朝夕為此」，而非當下即是。《語類》並載：

道學不明，元來不是上面欠却工夫，乃是下面元無根脚。若信得及，腳踏實地，如此做去，良心自然不放，踐履自然純熟。（頁 250）

良心須收，更須操存，否則便有逸失的可能。對朱子來說，操存、擴充良心則有賴於「腳踏實地」的「踐履」，這使我們很容易地想起前文所述的禮修身觀。若真確無誤，則朱熹所稱的良心仍需藉由行禮來維持，並作更有效的發用。

觀察朱熹所述另一形態之良心，或許更能印證此說。除了孝弟之外，人在某些「非常狀況」下，會引發自身惻隱怵惕之情。於《孟子》內便存二例，足供朱子申說，此即「赤子入井」的假設，以及齊宣王「以羊易牛」的舉動：

如見赤子入井，便有怵惕、惻隱之心，這箇便是發了，更如何理會。若須待它自然發了，方理會它，一年都能理會得多少！聖賢不是教人去黑淬淬裏守著。而今且大著心胸，大開著門，端身正坐以觀事物之來，便格它。（《語類》，頁 286）

如齊宣王因見牛而發不忍之心，此蓋端緒也，便就此擴充，直到無一物不被其澤，方是。致與格，只是推致窮格到盡處。凡人各有箇見識，不可謂他全不知，如「孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄」，以至善惡是非之際，亦甚分曉。但不推致充廣，故其見識終只如此。（《語類》，頁 403）

朱熹將「愛其親」、「敬其兄」的良知良能與惻隱怵惕的不忍之情並舉，皆歸入「良心」的範疇域內。不須任何前置作業，良心直是「義理之心」所發；儘管如此，良心一旦發用，朱熹仍要學者去「格」。朱子本於「因其已知之理而益窮之」

的格物觀，認為學者仍須持之不懈地應事接物，培養道德情感，方可能有「豁然貫通」的突破（《集注》，頁 9）。換言之，朱熹雖稱良心直是義理之心，但與「心即理」之說仍有一段不小的距離，心仍有待人的踐履始能「具眾理」。而更重要的是，踐履工夫亦須以「禮」為準繩，見《語類》載：

〔朱熹〕又曰：「南軒初年說，卻有些似他〔陸子靜〕。如〈嶽麓書院記〉，卻只恁地說。如愛牛，如赤子入井，這箇便是真心。若理會得這箇心了，都無事。後來說卻不如此。子靜卻雜些禪，又有術數，或說或不說。南軒卻平直恁地說，卻逢人便說。」又曰：「浙中之學，一種只說道理底，又不似他實見得。若不識，又不肯道我不識，便含胡鶻突遮蓋在這裏。」又因說：「人之喜怒憂懼，皆是人所不能無者，只是差些便不正。所以學者便要於此處理會，去其惡而全其善。今他只說一箇心，便都道是了，如何得！雖曾子顏子是著多少氣力，方始庶幾其萬一！」（頁 2982）

依張栻（1133-1180）的理解，其認為在赤子入井、宣王愛牛時所發的惻隱怵惕之情，便是「真心」的展現。朱子以為張栻只是要人去理會此心便俱足了，並不需要就此心另下工夫。相對於「只說一箇心，便都道是了」的方便法門，朱熹則力勉學者應察識自身喜怒憂懼之情。其中，尤可注意朱子特引「曾子顏子是著多少氣力」語。依循前文脈絡，朱熹心目中的顏回形象與「克己復禮」的行動難分難捨；與此相提並論，朱子亦頗稱許曾參的為學姿態：

聖人千言萬語教人，學者終身從事，只是理會這箇。要得事事物物，頭頭件件，各知其所當然，而得其所當然，只此便是理一矣。如顏子穎悟，「聞一知十」，固不甚費力。曾子之魯，逐件逐事一一根究著落到底。孔子見他用功如此，故告以「吾道一以貫之」。若曾子元不曾理會得萬殊之理，則所謂一貫者，貫箇什麼！蓋曾子知萬事各有一理，而未知萬理本乎一理，故聖人指以語之。曾子是以言下有得，發出「忠恕」二字，太煞分明。（《語類》，頁 678）

此是朱子對「理一分殊」的說解，值得深究。朱熹指出：聖人從未言「理一」，而僅要學者就著「分殊」中的物、事踏實地踐履。如我們已確認的，朱熹對應事接物

的強調，必須納入情／禮的辯證來考察。在此方面上，顏淵可以說是天賦異稟，能當下領略孔子言「復禮」之意，進而主動地追求禮制的實踐。相較下，曾子未若顏子穎悟，但他亦能在應事接物中追根究柢，探尋理／禮意；其對於「忠恕」二字的體認，也是在近乎苦行的探究基礎下，方有如此「理會」。朱熹論及良心，特舉顏淵、曾參於細密工夫的講究，由此可窺見其所認定的「良心」，亦須受到「禮」思維的規範與引導。

朱熹慣以「所發」指稱人之情，細究上述二種良心型態，前者（孝弟之情）或可稱為人的「自然所發」，後者（惻隱怵惕）則姑稱為人的「例外所發」；或先於禮制、或懸置禮制，二者共通之處，皆是人「處於禮制外」的自發情感反應，並可視為人最本初的義理之心。對「良心」的承認，可說是朱熹最向「心學」靠攏的部分；不過，藉由上述可知，朱子認為良心的存在仍不夠充分；其強調良心的操存之方，亦與心學論述不類，而是看重學者之「身」在禮制當中的踐履。每個人只要能親身實踐、充分體會合當下身分、情境等之禮節，便能起貫通一理之效——回看朱子論良心：孝弟之情係以「家」作為展示場域，家庭雖是人自出生後首次接觸的環境，對於人文價值的開展具有初始意義，然若僅止於此，未免過於侷限；故朱子才會在承認孝弟「必能齊家」的效應之後，復強調「推之可以仁民」的公共道德實踐。再者，惻隱怵惕之心的發動只是「端緒」，且受限於耳目當下所及，事過境遷，此情遂有逸失之慮；因此朱子警醒學者「不推致充廣，故其見識終只如此」——孝弟之情、惻隱怵惕雖同是本於理義的「良心」，卻皆面臨在時、空上難以普遍化、常態化的問題。朱子毋寧認為，唯有紮實行禮，方有契會理之「整全性」的可能。

綜上所述，無論是持敬而來的道心，或直據義理所出的良心，皆須受到禮制的引導與推廣。自律倫理學 (autonomous ethics) 將道德行動之合理性建立在行為者的道德主體為自己所定的法則之上。⁴⁷ 若以此標準衡定朱熹的理論系統，其心性分設的論述進路，人之道德主體著實難以透顯。不過，筆者認為，若不從西方倫理學的角度看待朱熹學說，而將其納入儒者政教學的範疇域內，或更能得見其學說之本色。朱子所作出的論述，仍由前儒的禮樂教化觀出發；惟須注意的是，有別於前儒禮教強調自上而下的宰制，朱子更看重人們參與禮制的主觀能動性。換言之，朱

⁴⁷ 李明輝對「自律倫理學」有清楚定義，見李明輝，〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉，《臺灣社會研究季刊》，21（臺北：1996），頁 233；〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》，4.1（新北：1990），頁 129-135。

熹之理學旨在打通「情性」與「禮制」之間的橋樑，從而有了更具系統化（理論基礎、實踐工夫與達成境界）的修身進路；職是，「普遍秩序」的建立，則有賴於每一人於禮制當中的親身踐履與精神翻越。於此可見「內聖／外王」於朱熹思想當中一體共構之特質，從而使其「迴向三代」的政治目標更具價值義；而此種論述得以被建構，亦與「禮下庶民」的時代趨勢若合符節。準此，朱熹持論的問題意識或僅止於：站在為政者的立場，如何使群眾自發地契入公共禮制之中，並提出得以契應的內在依據；故朱子雖有性、理的提出，但對於性／理的探究與體會，實消融於「由情入禮」的踐履之中。換言之，性／理始終不是朱熹於修身工夫中的焦點意識，而是落在氣心所發之「情」，與「禮」之間的辯證上。

五、結論

朱熹教導門人以禮為重，甚且著手進行禮書的編纂，這些行動都與其理學系統之修身工夫相呼應，並非別開生面之舉。論者多視朱子為理學集大成者，不過對朱子而言，其更措意於本於儒者立場的禮教思維。朱子嘗評論謝良佐：

謝氏以禮為攝心之規矩，善矣。然必以理易禮，而又有循理而天、自然合禮之說焉，亦未免失之過高，而無可持循之實。蓋聖人所謂禮者，正以禮文而言，其所以為操存持守之地者密矣。⁴⁸

面對謝良佐，朱子曾言「今學問流而為禪，上蔡為之首」，批評不可謂不重。有否將實然禮文作為學者情感參與、琢磨的空間，是朱子儒釋之辨中一個鮮明的判準。由此亦可窺見：作為理學家群體之一員，朱子已自覺地與近於禪的修身工夫劃清界線；傳統二系說的劃分，雖清晰揭露了朱子與其他理學家的差別，惟就本文所述，於名實的定義上，依「以理攝禮」／「禮理雙彰」作出劃分，或更符合朱子的自我認定。

「禮」是朱熹念茲在茲的修身憑藉，其「道心」說為人能入禮提供依據，惟禮制出現的人性根源何在？此是朱子無法、甚且無意回應的探問。其實在此議題上，朱熹仍與前儒見解相同，皆預設了「中人以上」制禮先聖的存在。朱子曾經說「聖

⁴⁸ 朱熹撰，朱傑人等主編，《四書或問》，《朱子全書》第6冊，卷12，〈論語或問〉，頁801。

人法天，做這許多節，指出來」，禮的內涵，早已為先聖所揭示；禮的完成，亦早已為先聖所實現。後人所需做的，便是依循此一早已完備的範式。強調道德主體的論者，面對朱子工夫論中的橫攝性格，多指出其有「他律」之病。不過，朱子對這類問題似不關注。朱子言修身，重視實然物事的憑藉，並以禮制的踐履為依歸。如何使禮教推行於世，並使世人皆能主動地認可、契入聖人禮制的鋪設，使秩序的落實建立於每一個人的自我實現之上，當纔是朱子本於儒者／理學家立場所關切的核心議題。

（責任校對：廖安婷）

引用書目

一、傳統文獻

- 王 充 Wang Chong 著，張宗祥 Zhang Zongxiang 校注，鄭紹昌 Zheng Shaochang 標點，《論衡校注》*Lunheng jiaozhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2010。
- 王先謙 Wang Xianqian 集解，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 朱 熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2016。
- _____，《周易本義》*Zhouyi benyi*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2016。
- 朱 熹 Zhu Xi 撰，朱傑人 Zhu Jieren 等主編，《四書或問》*Sishu huowen*，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 6 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2010。
- _____，《晦庵先生朱文公文集（二）》*Hui'an xiansheng Zhuwengong wenji 2*，《朱子全書》*Zhuzi quanshu* 第 21 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2010。
- 朱 熹 Zhu Xi 撰，張伯行 Zhang Boxing 集解，張文 Zhang Wen 校點，《續近思錄》*Xu jinsilu*，上海 Shanghai：華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe，2014。
- 程 顥 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《二程集》*Er Chengji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1981。
- 楊伯峻 Yang Bojun，《春秋左傳注》*Chunqiu zuozhuan zhu*，臺北 Taipei：洪葉文化 Hongye wenhua，1993。
- 黎靖德 Li Jingde 編，王星賢 Wang Xingxian 點校，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986。
- 劉義慶 Liu Yiqing 編，龔斌 Gong Bin 校釋，《世說新語校釋》*Shishuo xinyu jiaoshi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2011。
- 顧宏義 Gu Hongyi 編，《朱熹師友門人往還書劄彙編》*Zhu Xi shiyou menren wanghuan shuzha huibian* 第 4 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2017。

二、近人論著

- 王雪卿 Wang Hsueh-ching, 〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉“Li ruhe zuowei yi zhong gongfu: yi Zhang Zai yu Zhuzi wei hexin de kaocha”, 《成大中文學報》*Chengda Zhongwen xuebao*, 57, 臺南 Tainan: 2017, 頁 83-130。
- 田 浩 Hoyt C. Tillman, 《朱熹的思維世界》*Zhu Xi de siwei shijie*, 南京 Nanjing: 江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe, 2009。
- 牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體》*Xinti yu xingtì*, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1968。
- 李明輝 Lee Ming-huei, 〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎?〉“Zhuzi de lunlixue ke guiru zilü lunlixue ma?”, 《鵝湖學誌》*Ehu xuezhì*, 4.1, 新北 New Taipei: 1990, 頁 129-135。doi: 10.29653/LS.199006.0008
- _____, 〈朱子論惡之根源〉“Zhuzi lun e zhi genyuan”, 收入鍾彩鈞 Chung Tsai-chun 編, 《國際朱子學會議論文集》*Guoji Zhuzixue huiyi lunwenji*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubuichu, 1993, 頁 553-580。
- _____, 〈存心倫理學、責任倫理學與儒家思想〉“Cunxin lunlixue, zeren lunlixue yu Rujia sixiang”, 《臺灣社會研究季刊》*Taiwan shehui yanjiu jikan*, 21, 臺北 Taipei: 1996, 頁 217-244。doi: 10.29816/TARQSS.199601.0005
- _____, 《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》*Siduan yu qiqing: guanyu daode qinggan de bijiao zhexue tantao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005。
- _____, 〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉“Zhuzi dui ‘daoxin,’ ‘renxin’ de quanshi”, 收入蔡振豐 Tsai Chen-feng 編, 《東亞朱子學的詮釋與發展》*Dongya Zhuzixue de quanshi yu fazhan*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2009, 頁 75-110。
- 東景南 Shu Jingnan, 《朱子大傳》*Zhuzi dazhuan*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2003。
- 林美惠 Lin Mei-huei, 《朱子的政治禮攝系統》*Zhuzi de zhengzhi lishi xitong*, 臺南 Tainan: 復文圖書 Fuwen tushu, 2009。
- 林維杰 Lin Wei-chieh, 〈宋明理學的分系問題〉“Song Ming lixue de fenxi wenti”, 《東海哲學研究集刊》*Donghai zhexue yanjiu jikan*, 15, 臺中 Taichung: 2010, 頁 279-291。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·原道篇》*Zhongguo zhexue yuanlun, yuandao pian* 第 3 卷, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1986。

- 孫致文 Sun Chih-wen, 《朱熹《儀禮經傳通解》研究》*Zhu Xi Yili jingzhuantongjie yanjiu*, 臺北 Taipei: 大安出版社 Da'an chubanshe, 2015。
- 殷 慧 Yin Hui, 《禮理雙彰: 朱熹禮學思想探微》*Li li shuang zhang: Zhu Xi lixue sixiang tanwei*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2019。
- 陳 來 Chen Lai, 《中國近世思想史研究》*Zhongguo jinshi sixiang shi yanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2004。
- _____, 《宋明理學》*Song Ming lixue*, 臺北 Taipei: 允晨文化 Yunchen wenhua, 2010。
- 陳立勝 Chen Lisheng, 《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》“*Shenti*” yu “*quanshi*”: *Song Ming Ruxue lunji*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2012。
- 勞思光 Lao Sze-kwang, 《新編中國哲學史(三上)》*Xinbian Zhongguo zhexue shi (3 shang)*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1997。
- 楊治平 Yang Chih-ping, 〈宋代理學「禮即是理」觀念的形成背景〉“*Songdai lixue 'li ji shi li' guannian de xingcheng beijing*”, 《臺大文史哲學報》*Taida wen shi zhe xuebao*, 82, 臺北 Taipei: 2015, 頁 43-82。doi: 10.6258/bcla.2015.82.02
- 楊祖漢 Yang Cho-hon, 〈唐君毅先生對朱子哲學的詮釋〉“*Tang Junyi xiansheng dui Zhuzi zhexue de quanshi*”, 收入劉笑敢 Liu Xiaogan 編, 《中國哲學與文化(第七輯)》*Zhongguo zhexue yu wenhua 7*, 桂林 Guilin: 廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe, 2010, 頁 143-166。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 〈主敬與主靜〉“*Zhu jing yu zhu jing*”, 收入楊儒賓 Yang Rur-bin、馬淵昌也 Mabuchi Masaya、艾皓德 Halvor Eifring 編, 《東亞的靜坐傳統》*Dongya de jingzuo chuantong*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2013, 頁 141-176。
- 錢 穆 Qian Mu, 《朱子新學案》*Zhuzi xin xue'an* 第 4 冊, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1971。
- _____, 《朱子學提綱》*Zhuzixue tigang*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1971。
- 龔卓軍 Gong Jow-jiun, 《身體部署: 梅洛龐蒂與現象學之後》*Shenti bushu: Meiluopangdi yu xianxiangxue zhihou*, 臺北 Taipei: 心靈工坊 Xinling gongfang, 2006。

From Sentiment to Ritual: A Study of Zhu Xi's Discourse on Ritual and Principle

Chan Ping-jui

General Study Center

National Kaohsiung University of Science and Technology

ts01241303@hotmail.com

ABSTRACT

Zhu Xi 朱熹 has been consistently identified as a leading figure in the Neo-Confucian movement. However, when examined from the perspective of autonomous ethics, the Zhu Xi school has been criticized because of its theoretical supposition that the mind and nature are binary. Although scholars have attempted to explain and defend the moral practices of the Zhu Xi school, the concern of heteronomy remains in its ethics since, according to Zhu, the mind is categorized as *qi* 氣. However, once we think outside the frame of Western ethics and re-examine Zhu's position within the context of Confucian ritual discourse, we can more clearly discern its problematic regarding the structure of *lixue* 理學. This new perspective provides evidence regarding the autonomy of ritual practice, and it should therefore be viewed as a breakthrough in the intellectual history of Chinese ritual philosophy. This article contends that Zhu Xi's theory of self-cultivation is deeply connected to his conception of ritual. The lexical concepts within Zhu's theoretical system, including mind (*xin* 心), nature (*xing* 性), sentiment (*qing* 情), principle (*li* 理), and reverence (*jing* 敬), should therefore be viewed from this perspective in order to develop a more thorough understanding of his thought.

Key words: mind, nature, sentiment, principle, reverence, ritual

Du sentiment au rituel : étude sur le double éclairage du rituel et du rationnel dans la pensée de Zhu Xi

Certains chercheurs en examinant l'école de Zhu Xi 朱熹 du point de vue de l'autonomie éthique ont induit des critiques négatives en raison de son présupposé théorique d'une binarité entre esprit et nature. Néanmoins, si on la considère en dehors du cadre d'éthique occidentale et la réexamine dans le contexte confucéen de la ritualité, on perçoit clairement que sa problématique se situe dans le rapport entre le travail de culture de soi et la ritualité. Les concepts lexicaux dans le système théorique de Zhu Xi, comprenant l'« esprit » (心), la « nature innée » (性), le « sentiment » (情), la « rationalité » (理) et la « méditation » (敬) doivent être ainsi considérés dans ce contexte pour en avoir une compréhension approfondie.

Mots clés : esprit, nature innée, sentiment, rationalité, méditation, ritualité

情より礼に入る ——朱熹の「礼理双彰」思想について

一部の学者達は自律倫理学の観点に拠り、朱子学の内容を検討しマイナスの評価を下しているが、朱子 (1130-1200) の「心」は「気」に属するという立場からすると、その倫理学にはなお「他律」の疑念が残る。本論は西洋倫理学の枠組みから脱することを試み、朱子学を改めて儒者礼教の文脈の下において検討した結果、朱子の修身の工夫はその「礼」を重んじる考えと関連があり、心、性、情、理、敬などの語彙はすべてこの文脈の下で理解して初めて全体像がつかめることを明らかにする。

キーワード : 心、性、情、理、敬、礼

Von Gefühl zu Ritual: Eine Untersuchung von Zhu Xis Diskurs von Etikette und Rationalität

Eine Reihe von Wissenschaftlern, die den Inhalt der Lehre Zhu Xis 朱熹 aus der Perspektive autonomer Ethik betrachten, sind auf nicht geringe Kritik gestoßen; wenn sie auf Zhu Xis Definition von Herz/Vernunft als *Qi*/Energie 氣 bestehen, bleibt ihre Ethik dem Zweifel der Heteronymie verhaftet. Die folgende Untersuchung geht über den Rahmen des Verständnisses westlicher Ethik hinaus indem sie konsequent Zhu Xis Lehre als innerhalb des konfuzianischen Konzepts von Ritual und Ethik verortet analysiert und demgemäß schlussfolgert, dass Zhu Xis Theory von Kultivierung in enger Beziehung steht zu seiner Theorie von Ritual. Die Konzepte von Herz/Vernunft, Natur, Gefühl, Rationalität, und Meditation im Zentrum seines ethischen Systems sollten konsequent aus dieser Perspektive untersucht werden, um zu einem genuinen Verständnis seiner Ethik zu gelangen.

Key Wörter: Vernunft, Natur, Gefühl, Rationalität, Meditation, Ritual

(收稿日期：2020. 2. 7；修正稿日期：2020. 8. 31；通過刊登日期：2020. 9. 29)

